

欢迎按以下格式引用:孟琳峰. 神话主义:神话自反性的揭示——向洪允姬、宋东盈两学者请教[J]. 长江大学学报(社会科学版), 2025, 48(2): 24-28.

神话主义:神话自反性的揭示

——向洪允姬、宋东盈两学者请教

孟琳峰

(北京师范大学 文学院, 北京 100875)

摘要:面对当代的神话挪用和重新建构现象,杨利慧提出的“神话主义”与洪允姬提出的神话的“现在性”(nowness)具有相同的理论追求,但神话在动态的社会建构及现代学术体制的影响下已经成为了观念综合体,故神话主义的意义在于揭示其背后的自反性。宋东盈也由此察觉到了新媒体神话研究的必要性,在自媒体的神话知识普及中,这种自反性尤为突出。因此,神话主义有必要且意义重大,需对该理论进一步发展,以解决更多复杂的问题。

关键词:神话主义;知识生产;自反性;新媒体

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2025)02-0024-05

近年来,随着中国传统文化的复兴与文化消费的火热,神话频繁出现在人们的文化生活中。尽管老百姓口中的神话并不完全符合学者对神话的定义,但神话确实已经成为了人们对本民族文化的起源性想象。面对当代的神话挪用和重新建构现象,杨利慧教授于 2014 年提出用术语“神话主义”对其进行界定:“20 世纪下半叶以来,由于现代文化产业和电子媒介技术的广泛影响而产生的对神话的挪用和重新建构,神话被从其原本生存的社区日常生活的语境移入新的语境中,为不同的观众而展现,并被赋予了新的功能和意义。”^[1](P10~11)]神话主义在后续的研究中不断被阐释、延伸。直到今天,中国神话主义研究已走过第十个年头,学者们在该理论的倡导下对当代社会的神话重述现象展开了大量深入的研究,可以说,神话主义已经积累了丰富的案例,理论也在案例的反哺中不断调整、扩充。

神话主义有着国际神话学、民俗学的理论背景^[2],学者们密切关注神话在现代社会的涅槃重生,

而韩国延世大学的洪允姬教授、宋东盈博士在对神话的现在性的研究中,也展开了与神话主义的对话。洪允姬十分肯定神话主义的理论追求与现实意义,但认为神话主义话语缺乏历史的视角,且受到本真性(authenticity)的制约。相较于洪允姬对神话主义理论问题上的关注,宋东盈则更注重对神话主义个案研究的反省,他认为目前大量关于神话主义的知识生产,并未充分反思、诠释神话挪用对当代中国人和中国社会的意义,且相对疏忽了对新媒体中神话挪用的讨论。

笔者认为洪允姬、宋东盈对神话主义的诸多反思与洞见准确且深刻。自神话主义提出后,部分神话主义研究确实呈现出过度关注神话叙事的再生产,而缺乏历史视角的问题,且对新兴媒介与神话之间关系的研究流于表面,未能准确把握神话主义的立场与追求,因此有必要对神话主义理论进行更深入、全面的阐释。杨利慧在多篇文章中反复诠释自己的观点,深化神话主义理论^[2~6],并提出我们要自

收稿日期:2024-12-27

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国神话资源的创造性转化与当代神话学的体系建构”(18ZDA269)

作者简介:孟琳峰(1998-),男,广东深圳人,博士研究生,主要从事神话学研究。

觉地以动态和开放的视角,特别是在整体时间观和流动的互文之网中,重新理解神话和神话学^[6],这不仅回应了洪允姬对神话主义的担忧,也打破了传统神话研究对神话主义的质疑。

笔者深入探究了有关神话、神话主义的诸多问题,并确定了自己博士学位论文的研究方向:神话知识的现代生产,因此笔者想从该角度与洪允姬、宋东盈二位学者分享自己对神话主义的理解,并向二位请教,神话在当下的重述是否体现了民众对于“神话”概念的自反性(reflexivity)。在笔者看来,神话主义话语不仅涉及民俗主义与后现代社会消费主义,还与作为现代学术体制产物的神话学密切关联,因此,以神话主义涵盖神话的当代重构现象,旨在突破人们对“神话”概念现代建构的习而不察,并揭示“神话”概念背后蕴含的自反性。

一、神话还是神话主义:现代知识生产中的自反性

洪允姬在与杨利慧进一步对话后调整了此前的观点,看到了二者均试图从动态的视角了解神话的生命力及其现代意义,但这又将问题引回到了术语的使用问题上:我们究竟需不需要“神话主义”这样的新概念?洪允姬认为,当下的神话挪用现象可通过新神话主义的问题意识——“神话的回归”进行诠释,因此神话学者的专业性分析虽然意义重大,但这并不意味着一定需要新的概念。杨利慧则通过对比日常生活语境中普通人的神话讲述与遗产旅游语境中导游生产的神话主义,指出它们具有口语表述与文字内化后的口语表述的差异、有机性与精致化的区别、地方性与全观在地化的不同^[8],而神话主义的提出正是要为长期被排斥的,被文化产业、大众流行文化和媒介技术所挪用和重构的神话,在学术殿堂里安置一个正当的位置,建立其在学术上的合法性^[4]。在笔者看来,日常生活语境与遗产旅游语境中神话讲述的区分,正是以“神话主义”概念涵盖新现象的意义所在,它关注的是一种完全不同于传统神话生境的新语境,其背后体现的是现代知识生产中的自反性。因此,笔者认为对神话主义与神话进行区分,有必要且意义重大。

自反性被广泛运用在不同的学科中,使用的语境不同,其内涵也不同。笔者在此处主要采用知识社会学中的定义,即自反性指社会中观察者或行为者的自我反思、自我指涉或自我参照,也就是说,观

察者自身的观察以及行为介入或者影响了被观察的对象,使被观察的对象本身无法再以纯客观的状态显现出来。^[7]简言之,自反是主体从自我出发,在他者的参照或影响下进行自我调整和建构的过程。^[8]日本学者门田岳久就将自反性运用于民俗学领域,他认为,“民俗学者替代了那些没有‘元语言’解释能力的当事人,将‘民俗’客体化,并将其分类命名为‘民间信仰’‘艺能’以及‘生业’,等等”,而现代社会却将自反性行为与语言实践逐渐扩展到整个社会,“人们从无法自我叙述的信仰与礼仪民俗中发现了其作为观光资源的价值,并积极将其转变为地区的‘小城镇建设’运动。此外,民俗学曾经独占的元语言解释权,即知识生产权,也渐渐让渡给了当地居民”。^[9]可以说,今天的人们对神话的不断挪用和重新建构,亦是自反性的体现,面对那些世代相传的古老叙事,他们以“神话”这一现代概念去称呼它们。

人们口中的神话既是叙事,也是概念,它的内涵始终处于动态的社会建构中。神话,即“Myth”,源自古希腊哲学中“Logos”(逻各斯)与“Mythos”(秘索思)的基础性对比。^[10](P20)直到浪漫主义、民族主义兴起,在麦克斯·缪勒(Max Muller)、格林兄弟的神话研究的推进下,神话被纳入现代专业学术研究的体系中,并在神话、传说、民间故事的体裁三分法对照中,明确了其与其他文类的差别,即叙述主体的信仰情感,而 Myth 的英文拼写迟至 19 世纪才出现。^[11](P359)神话的概念始终处于动态的社会建构中,不同学者对神话的定义反映的并不是神话的客观属性,而是语境和学术课题促成了他们各自关于“神话”的观念。^[12](中译本序言P1~2)在早期西方学术界对神话的界定中,神话是原始的、人类童年时代的遗留物,并且是一种神圣叙事,该说对后世的神话学研究,包括中国神话学都有巨大的影响,但其本质上体现的是人类学的“异时主义”,即将异己的他者置于另一个时间中。^[13](P29)神话成为了西方现代性扩张中被凝视的“他者”,是西方学者在对异族信仰生活的现象观察与文化想象中生产的学术知识,而这种对于神话的理解与态度并不同于生活在神话原生语境中的人们。

当神话的概念被译介至中国后,其象征民族精神的属性又得到了突出。作为汉语知识界首次撰文专论神话的中国学者,蒋观云在《神话·历史养成之人物》一文中写道:“一国之神话与一国之历史,皆于人心上有莫大之影响。”^[14]他试图通过比较各国历史和神话之异同,强调神话对文明进步的促进作用

和对民族精神的养成作用,尤其是通过神话进行古史溯源,为文明起源和国民精神追本溯源。^{[15](P81)} 随后,鲁迅、茅盾等学者借西学的“他山之石”定义神话,同样视神话为先民、原始人类之叙事,但对民族存亡的焦虑和重建民族精神的诉求,使得他们将神话追溯至先民并将其与民族精神联系起来,神话成为了民族存在、民族独立的标志和旗号,中国神话也成为了中华民族的合法依据与精神源泉。^{[15](P55~56)} 1980 年,钟敬文在《民间文学概论》中将“神话”定义为:“神话作为民间文学的一种形式,是远古时代的人民所创造的反映自然界、人与自然的关系以及社会形态的具有高度幻想性的故事。”^{[16](P166)} 此后,中国人对神话概念的理解基本上离不开“古人智慧的结晶”“中华优秀传统文化的宝藏”等突出民族精神的表述。

当神话概念基本完成了全社会的普及后,神话知识必然也将被纳入现代社会的整体运作中。芬兰民俗学家劳里·杭柯(Lauri Honko)在他提出的“民俗过程”(Folklore Process)中就将民俗分为两次生命。他认为民俗的第一次生命是民俗从自然走向学科体制的过程,即从民俗到民俗学的过程;而民俗的第二次生命是民俗在档案深处或者其他隐藏的地方复兴,成为一种区别于原初文化语境中的再利用材料,并被介绍到更大的群体中。^[17] 在洪允姬看来,“二次传统”“脱离最初语境的民俗”等提法难以逃离本真性的桎梏,杨利慧也通过提出“民俗生命的循环”来弥补“民俗过程”简单僵化的区分以及直线进化论的不足^[18],但笔者却认为从杭柯对两次生命的区分,可以看到现代学术对民俗的深刻影响。美国民俗学家艾略特·奥林(Elliott Oring)就认为,即使一个传统的内容不是完全人为的,其连续性的主张也是人为的,许多传统是有意的复兴以及重构,而不是天然的传承。^{[19](P22~48)} 概言之,传统的连续性本身就并非天然的传承。此外,冰岛民俗学者瓦尔迪马·哈夫斯泰因(Valdimar Hafstein)也发现,民俗学的学术研究与国家、地方政府、国际组织的咨政机构(policy forum)之间存在反馈循环(the feedback loop)的关系。在反馈循环中,现代社会创造了大学、研究院、期刊社、出版社、博物馆、档案馆、文化中心等机构,以负责建立自反性的自我意识(reflexive

self-consciousness),并提高整体社会的自反性,教会人们如何理解和重视自己的实践和表达,并把民(folk)变成民俗学家(folklorists)。^[20] 因此,再次回看神话概念走过的历程可以发现,神话概念的普及正体现了民众的自反性,而这也是现代知识生产开始之后才会出现的现象——当我们看到了神话的“被叙述时间”与“叙述时间”^{[6]①},我们自身也就站在了对神话的自反性立场上。民众的叙事实践、学者的学术实践、市场的产业实践,等等,都可以视为现代社会文化实践的一部分,它们共同将神话塑造为一种观念综合体,因此它绝不只是关于神的叙事,其概念本身的复杂性就需要更多的术语工具对其进行阐释。

再回到我们究竟需不需要“神话主义”这样的新概念的问题上,笔者认为,神话主义正是站在自反性的立场上,让我们看到神话已经在民众自觉的挪用和重新建构中被赋予了新的功能和意义,也让执着于“向后看”的传统神话学看到,自身关于神话的学术知识生产也属于现代知识的一部分。无论是对神话研究整体时间观的倡导、对将特定神话文本置于动态而开放的互文之网中的强调,还是对神话的跨媒介性与媒介的能动性的突出^[6],都旨在勾勒神话概念的动态变化及其在实践中与语境的互动,而神话主义正是以“一语惊醒梦中人”的方式让所有人看到这一点。

二、新媒体中的神话知识普及

神话主义能够点明神话概念背后蕴含的民众自反性,但这种自反性具体又如何体现? 宋东盈博士的研究给出了答案——他发现,在新媒体中,中国的普通民众可以自己传播中国的神话,人们在网络空间里积极讨论与神话相关的话题,且通过社交媒体或搜索引擎可以获得大量关于神话的资讯。在笔者看来,这就是一种自反性的体现。面对神话主义式的文化实践,比如神话题材电影和神话题材游戏,若不具备一定的神话知识,则很难真正理解相关文化表达的深层内涵,因此在当下的社交媒体或者自媒体中,涌现出大量关于神话知识的普及内容,以帮助人们真正进入神话主义叙事的语境中。

① 理查德·鲍曼(Richard Bauman)曾梳理并指出,故事中存在着两个不同的事件——“被叙述事件”(narrated event)和“叙述事件”(narrative event),前者指故事中详细讲述的事件,后者则是故事讲述行为发生于其间的情境。杨利慧借鉴此观点提出神话的“被叙述时间”与“叙述时间”,前者指神话内部所叙述的事件发生的时间,后者指讲述神话的时间。

随着近年来中国自媒体的崛起,人们实现了从知识的学习者向知识的普及者的身份转变,神话知识也成为了自媒体知识普及中的一个品类。其中,“神话解说”就是一种典型的神话知识普及形式,它通常以视频的形式呈现,由个人或团队在完成神话资料搜集、文案撰写、视频制作等一系列步骤后,在自媒体平台向用户正式发布关于神话内容的创作,比如对神话的科普解读、神话的谱系化等。笔者在研究中重点关注了一位用户名为“钱丢丢”的自媒体解说,他的解说框架清晰,观点明确,论证丰富,比如在其解说视频《【中国神话-创世篇】盘古开天》中,就围绕盘古神话的叙事内容等展开解说,因此他的讲述并不只是叙述一则神话,而更多在为观众解释这则神话的来龙去脉,他在解说的开头甚至介绍了其观点来源的参考文献。具体而言,他是这样理解盘古神话的:

盘古最早的记载是三国时期吴国人徐整所著的《三五历记》,之后的几千年时间里,中华文化不断地孕育与补充,才形成了现在丰富的中国神话体系,神话中盘古在混沌中孕育的样子,是我们祖先仔细地观察自然所做出的推测。^①

可以说,钱丢丢的解读与中国神话学界关于盘古神话源流的主流观点相差无几,他的观点显然也来自于研究著述、学术期刊等现代知识生产成果。与此同时,钱丢丢神话解说所面向的受众也具有自反性。在钱丢丢盘古神话解说视频的评论区,受众各自展开了知识的交锋。当有用户问到“为什么所有人都认为中国的创始神是盘古或者说只有盘古”时,一位名为“Lanter”的用户给出了具备学理性的回答,他写道:

在中华原始的神话传说中就没有创世这一概念,可以说我们的祖先的思维很早就已经出现了唯物主义的价值观(可能这正是先秦时期

能出现如此众多的思想家,他们的思想到现在还不落伍的原因吧)。我们的祖先崇拜天地人,而非神,只不过是把人神化了而已。盘古开天地的神话传说是结合了外来宗教的创世概念慢慢演化而来的,本人的观点是盘古非中华原始宗教体系的一员。但是盘古开天地的神话流传最为广泛,还写入了义务教育,所以在中华提及创世必然是盘古。^②

在该用户的回答中可以看出“盘古外来说”^[21]“历史神话化”^[22]等中国现代神话学理论的影子^③,而这只是自媒体中神话知识普及的冰山一角。可以说,人们对神话叙事的理解、接受以及利用,都在表明神话对于当代人而言,已经成为了一种现代知识,需要被考证、学习、传播。

大量民众自发的神话知识普及与和声寥寥的神话研究,显示出目前的神话主义研究多关注现象的形态,而忽略了现象呈现背后的前因后果。自从《黑神话:悟空》《哪吒之魔童闹海》等神话主义式重述大获成功,自媒体平台涌现出了大量知识普及解说,其内容千姿百态,但都离不开对典籍文献的文本考据。同理可知,神话主义式的重述在展开叙述之前也离不开对神话文本的处理,若其知识来源无迹可寻,反而有可能遭到受众的质疑。因此,笔者认为新媒体中的神话知识普及,反映了当下的神话不仅是流传于民间生活中的表达文化,还是可以被现代知识框架囊括,并被掌握、学习的客体化、对象化的知识,这在很大程度上影响了人们对神话的认识论方式,以及神话主义式重述的再生产过程。

总而言之,宋东盈敏锐地发现了中国神话主义研究目前存在的缺憾。新媒体中神话知识普及的活跃,印证了笔者前文中对神话的现代知识生产中存在自反性的判断,也揭示出神话主义研究缺少细致的过程性考察。当我们倡导在循环的民俗生命观中

① 钱丢丢:《【中国神话-创世篇】盘古开天》,发布时间:2018年5月18日,查阅时间:2024年5月31日,网址:https://www.bilibili.com/video/BV1fp411Z79j/?spm_id_from=333.999.0.0&vd_source=868c9b9f1fb5f95bd30b563985724f01。

② 评论发布于钱丢丢《【中国神话-创世篇】盘古开天》评论区,发布时间:2018年5月19日10:05。查阅时间:2024年5月31日。网址:https://www.bilibili.com/video/BV1fp411Z79j/?spm_id_from=333.999.0.0&vd_source=868c9b9f1fb5f95bd30b563985724f01。

③ 盘古外来说可分为印度说、北欧说、北美说和巴比伦说等,外来说最早要追踪到日本学者高木敏雄1904年出版的《比较神话学》一书。在该书中,高木敏雄认为盘古创世神话来源于印度文化,是随着印度佛经传入中国后产生的。历史神话化也可称作“欧赫美尔主义”(Euhemerism),是以古希腊思想家欧赫美尔(Euhemerus)名字命名的一派学说,该理论认为神话中含有史迹,神话中的神和半神最初都是历史上实有的帝王或英雄,神话是被扭曲了的历史,因此,神话的根源应当在真实的历史中寻找。

去理解神话与神话主义的互动时,我们应该重点关注什么? 杨利慧曾发现河北涉县娲皇宫导游词的神话主义的生产过程及其结果,并未与原有的神话传统相脱离,而是直接来源于社区内部百姓口述的神话,并以此为改编的基础和主体^{[18](P49)},那么,在文化产业推动下的跨媒介式神话重述,其背后又存在着什么样的动因、过程和诉求? 笔者在未来也将聚焦神话知识的现代生产方式,以理解神话生命循环的具体过程。

三、总结与讨论

综上所述,作为概念的神话受现代学术体制影响,在动态的社会建构中成为一种观念综合体,并持续影响着人们的行为实践;而神话主义可以揭示神话概念背后的自反性,即当民众自觉地挪用和重新建构神话并为其赋予新的功能和意义时,他们就已站在了自反性的立场上。新媒体的神话知识普及清楚地呈现了该自反性,自媒体用户通过考据、书写、讨论的方式,将神话放置在现代知识场域中进行传递,各类神话主义式重述的再生产过程也与此相关。因此,神话主义能够以术语的形式提醒人们在整体时间观和流动的互文之网中重新理解神话和神话学,揭示神话概念背后的自反性。

无论是神话主义,还是神话的现在性,都是以动态、融通的视野看待神话在当代的生态,其背后是对神话的时间性问题的体察。关注神话的跨媒介性与媒介的能动性,或是以媒介间性理解神话的多样态,是从神话的表达方式与生存样态等方面透视人的行为实践。因此,对民众神话观以及媒介技术如何影响神话的考察,是未来开展神话研究的重要角度。

笔者接触到神话主义后,才发现神话不止是从远古留存至今的先民叙事,我们身边层出不穷的有关神话的新叙事,包括游戏、电影、动画、雕像等,都可以用神话主义来概括。在以神话为资源的文化产业日益兴旺的今天,可以看到许多青年学者、学生都乐于将神话主义纳入自己的理论武器库,也说明了神话主义的吸引力。洪允姬教授的反思、宋东盈博士的思考,以及一众学者对神话主义的深入论说,都在提醒我们:神话主义强大的阐释力和适用性背后映射的是复杂的社会话语,若未能准确把握神话主义的理论内涵并深刻领悟神话之于现代社会的意义,很可能就会忽略历史的连续性,陷入本真性的陷阱中。洪允姬教授所担忧的文化产业和资本对民族的民俗、神话的生命力的损害,目前也尚未得到解

决。如何帮助神话摆脱标准化、均质化所带来的负面影响,这也是未来神话学者和民俗学者需要致力解决的问题。

参考文献:

[1]杨利慧,等. 神话主义:遗产旅游与电子媒介中的神话挪用和重构[M]. 北京:中国社会科学出版社,2021.

[2]杨利慧.“神话主义”的再阐释:前因与后果[J]. 长江大学学报(社科版),2015(5).

[3]杨利慧. 神话 VS 神话主义:神话主义异质性质疑[J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版),2016(6).

[4]杨利慧. 神话主义研究的追求及意义[J]. 民间文化论坛,2017(5).

[5]杨利慧.“朝向当下”的神话学论纲:路径、视角与方法[J]. 西北民族研究,2019(4).

[6]杨利慧. 当代神话学的立场和追求:在整体时间观和互文之网中重新理解神话与神话学[J]. 西北民族研究,2023(4).

[7]田甲丙. 民族志书写的自反性与真实性[J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版),2010(4).

[8]段静. 民俗学表演理论核心概念探析[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版),2010(5).

[9](日)门田岳久. 叙述自我——关于民俗学的“自反性”[J]. (日)中村贵,程亮,译. 文化遗产,2017(5).

[10](美)布鲁斯·林肯. 西方神话学:叙事、观念与学术[M]. 永前,译. 北京:社会科学文献出版社,2023.

[11](英)雷蒙·威廉斯. 关键词:文化与社会的词汇[M]. 刘建基,译. 北京:三联书店,2016.

[12](美)斯特伦斯基. 二十世纪的四神理论:卡西尔、伊利亚德、列维-施特劳斯与马林诺夫斯基[M]. 李创同,张经纬,译. 北京:三联书店,2012.

[13](德)约翰尼斯·费边. 时间与他者:人类如何制作其对象[M]. 马健雄,林珠云,译. 北京:北京师范大学出版社,2018.

[14]蒋观云. 神话·历史养成之人物[N]. 新民丛报·谈丛,1903(36).

[15]谭佳. 神话与古史:中国现代学术的建构与认同[M]. 北京:社会科学文献出版社,2016.

[16]钟敬文. 民间文学概论[M]. 上海:上海文艺出版社,1980.

[17](芬)劳里·杭柯. 民俗过程中的文化身份和研究伦理[J]. 户晓辉,译. 民间文化论坛,2005(4).

[18]杨利慧. 民俗生命的循环:神话与神话主义的互动[J]. 民俗研究,2017(6).

[19]Blank, Trevor J., Howard, Robert Glenn. Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present[M]. Logan: Utah State University Press, 2013.

[20]Hafstein, Valdimar. Folklore and Cultural Heritage: Reflecting on Change[J]. Journal of American Folklore, Vol. 137, 2024.

[21]张开森. 外来说与本土说:理由与问题——盘古创世神话研究述评[J]. 长江大学学报(社科版),2014(3).

[22]杨利慧. 神话与神话学[M]. 北京:北京师范大学出版社,2009.

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail: qiangchen42@163.com